

本願寺の葬制

佐々木孝正

はじめに

江戸時代前期の宗学者光遠院恵空は、その著『叢林集』⁽¹⁾において、葬礼中陰・物忌祭祀の論題をかかげて、葬送儀礼・中陰法要など本願寺教団の葬制について具体的な事項をいくつかりあげ、宗義的立場よりした解説を試みている。そこにおいて恵空のとりあげた事項とその解釈の当否も問題ではあるが、それにもまして注意すべきは、寺壇制度が整備せられ、宗義の確立する近世の本願寺教団において、宗学者として宗義の意味付けを必要とするほどに、葬送・中陰等の儀礼が教団内部において問題とせられていたことであろう。すなわち真宗の教義と民族的伝統に根ざす固有の儀礼や習俗が、いかなるかたちで交渉を持ちつつ歴

史的展開をとげてきたかが、真宗教団史研究の一課題として取上げられねばならないのである。

翻って、我が国における仏教受容の形態に注目すると、仏教は飛鳥時代より葬制と密接に結合しつつ社会化し歴史的發展をとげてきたことに気付くのである。天武天皇の百ヶ日忌に当り、大官・飛鳥・川原・豊浦・坂田の五大寺において無遮大会を設けたという『日本書紀』の記述は、我が国において仏教がはやくから死者儀礼と結合したことを示すものであるが、この傾向は平安時代に至ってさらに強まり、皇室をはじめ臣下貴族の葬制は急速に仏教化してゆくのである。就中、天台浄土教の興起とその民間への滲透は、我が国の葬制を支える固有の靈魂觀念と他界觀念に、仏教が浄土すなわち光明の世界を新しく導入した点におい

て、葬制史上においても質的な展開をもたらすのである。とくに阿弥陀聖空也に代表される念仏聖の活動や、源信による二十五三昧講の結成と庶民仏教家の手による民間への移行は、中世に於いて仏教が葬制中心の救済宗教として展開する基盤を形成したと考えられる。

鎌倉時代に成立する諸宗も、その布教伝道や教団形成にあたっては、それぞれの祖師の思想信仰やそれにもとづく教義と、葬制中心に習俗化した庶民仏教とを、いかようなかたちで調和せしめ、それを教団のなかへ統合し血肉化するかが課題であったと思われる。そこで本論ではこのような視点から本願寺の葬制に注目し、⁽³⁾ 個々の儀礼や習俗がいかにようなる宗教的観念に支えられておこなわれたか。また、弥陀一仏への帰命をとき難行難修を排除する教義のゆえに、きわめて反民俗的傾向が強いとせられる真宗の信仰的教義的立場と民族的伝統を保持する葬送習俗とが、そこでいかにように触れあっているか。そこから派生する教団史的背景や葬制史上の問題にも若干の注意をはらいつつ、開祖親鸞および八代蓮如の葬制をめぐる、少しく考察を加えてみたいと思うものである。

一

本願寺の葬制は、时期的にみて開祖親鸞より七代存如までと、八代蓮如およびそれ以降とに大別しうるようである。蓮如に至って本願寺は教団体制が確立するとともに、葬制においても本願寺独自の儀礼をうみ出してくるのであり、以後現在までおおむねその形式が踏襲せられているといえる。そのような意味においてとくに蓮如の場合が問題とされねばならないと思うのであるが、蓮如により定められる葬送・中陰儀礼の内容や姿勢の淵源は、開祖親鸞をめぐる初期真宗教団の葬制に求められると考えられる。そこでまず親鸞の場合について検討してみることとしたい。

親鸞は、弘長二年十二月二十八日、三条富小路にあった善法坊において、⁽⁴⁾ 齢九十にして寂した。臨終には、舎弟の尋有、末女の覚信尼、息男の益方入道性や下野高田の顯智、遠江池田の専信など、近親や門弟が立会ったと考えられている。その臨終・葬送・拾骨・墳墓構築、さらに滅後十年の文永九年における吉水への改葬と廟堂建立の経過については、周知のごとく左に掲げる覚如の『親鸞伝絵』(流布本)が簡潔に伝えている。

聖人、弘長二歳^{壬戌}仲冬下旬の候より、いさゝか不例の

気まします。(中略)しかうして同第八日午時頭北面西右脇に臥給て、つるに念仏のいきたえをはりぬ。于時、頼齡九旬に満たまふ。禪房は長安鴻翊の辺押小路南、万里小路東なれば、はるかに河東の路を歴て洛陽東山の西麓、鳥辺野の南のほとり、延仁寺に葬したてまつる。遺骨を拾て、同山の麓、鳥辺野の北辺、大谷にこれをおさめ畢ぬ。(下略、下ノ六段)

文永九年冬のころ、東山西麓鳥辺野の北、大谷の墳墓をあらためて、同麓よりなを西、吉水の北の辺に、遺骨を掘渡して仏閣をたて影像を安す。(中略)其稟教を重して彼報謝を抽るともから、緇素老少面々にあゆみを運て、年々廟堂に詣す。(下略、下ノ七段)

入滅の時刻については二十八日午剋とも未剋とも伝えられ、葬送は翌二十九日、拾骨は三十日であったことが知られている。⁽⁵⁾『伝絵』の詞書はきわめて簡単なためその詳細をうかがうことはできない。ここではとくに『親鸞伝絵』の図相に注目して、問題となる点を少しく考えてみたい。

まず臨終図であるが、西本願寺本によれば、臥床する親鸞の枕頭には、悲泣する三名の僧がみえ、そのほか四名の僧と別室で寝棺を用意する僧二名を描いている。西本願寺本は、高田専修寺本とともに、永仁三年に制作された初稿

本伝絵にきわめて近い時期に成立し、初稿本のおもかげをよく伝えるものとせられるから、ある程度事実に近い描写がなされていると考えてよいと思われる。悲しみのなにも、何ら臨終の奇瑞をことごとく描かない清潔な念仏者の死が描かれている。日常生活における他力の信心の確立を重んじ、臨終の来迎を否定した親鸞の宗教的姿勢が図相によく示されているようである。

三代覚如の臨終と葬送を伝える『慕帰絵詞』(巻一〇)⁽⁶⁾や『最須敬重絵詞』(巻七)⁽⁷⁾には、いずれも覚如往生における瑞相を語っており、すでに本願寺上人すなわち善知識の臨終・葬送としての宗教的權威付けがおこなわれている。しかし藤島達朗教授が指摘せられたごとく、⁽⁸⁾末女覚信尼が父親鸞の入滅にあたり、往生の奇瑞を期待したと考えられる恵信尼消息の文面は注目せねばならない。『最須敬重絵詞』に、念仏者の臨終に、「世にかはる瑞相のあるばかりをたふとみて、目にあらはるゝ奇特のなきをあざける」⁽⁹⁾云々であるのは、当代一般の風潮であったと思われる。臨終来迎を重んじ、往生の範を示すべき立場にある宗教家の往生には、往生を遂げた「証し」として瑞相が期待され、喧伝されていたのである。庶民はこのような宗教家の宗教的人格を媒介として往生の信仰を求め、その周辺に集るのであ

り、さらにこの立場は、宗教家を仏・菩薩の化身や使者として観念することにも通ずるものと考えられる。

恵信尼消息によれば、きわめて内面的に純化せられた信仰の世界に於いてではあるが、親鸞は恵信尼によって観音の化身と信ぜられている。⁽¹²⁾しかし奇瑞を期待した覚信尼の姿勢より云うならば、親鸞を仏・菩薩の化身とみることは、生前から親鸞に接する人々にとってはむしろ一般的であったことと想像される。平生業成・臨終不來迎を説く親鸞個人の信仰・思想とは別個に、親鸞に接する多くの人々の抱いた親鸞観は、おおむね上述のごとく庶民的にして、固有の宗教観念にもとづくものであったろうと思われる。

次に、出棺と葬列の図であるが、西本願寺本によれば、出棺の図は棺をのせた輿を法師二名が昇き、その周辺に四名の人物を配している。続いて葬列の場面においては、最後の松明三名と七名の僧が輿を囲み、内二名が布綱のないう綱を肩にまわして輿を昇いている。さらにその横には、袈裟・法衣を着し、頭巾をかぶり、左手に鉢鉦を持った法師一名がみえる。鉦を叩き念仏を唱えて葬送に奉仕する念仏僧であろう。葬列の人数は、東本願寺康永本においては四十七名と増加しており、西本願寺本にくらべて華美な葬列となっている。康永本の葬列は、本願寺の立場におい

て宗祖の葬送として権威付けたものとみなすことができよう。

ところで、親鸞の葬送に輿を用いたことは、存覚の『袖日記』⁽¹³⁾に、「式ハ太祖ノ行装ヲマ子ビテ揚輿、先ニ松明一對、火ノ番赤衣四人也」とあるので事実であることが知られる。中世において庶民仏教家の葬送に輿を用いたことは、『一遍聖絵』⁽¹⁴⁾(巻九)に、如上人茶毘として、出棺の情景を描き、板輿を描いていることにもうかがえる。棺をはこぶには輿のほか車も用いられたが、『今昔物語集』には、藤原道長の邸宅に住込んだ一読経僧の葬送に、道長が葬送の費用として絹布や米などを与えたので、弟子が群集し、車にのせて葬ったとあり、それを羨望した僧侶が、葬料を給下されねば「大路ニコソハ被_レ棄候ハメ」とのべたとある。⁽¹⁵⁾葬送の費用を弁ずることができなければ、死体遺棄あるいは放置に近い扱いをうけたことが推察されよう。親鸞や覚如における輿を用いる葬送は、親鸞・覚如をめぐる経済生活の水準も暗に物語っているといえよう。

第三に、茶毘の場面に注目したい。専修寺本『伝絵』には、悲泣する門弟とともに火葬を司る法師四名と周辺に石塔や風葬骨の散乱する情景を描き、「延仁寺の五三昧処也」と註記している。延仁寺墓地は、はやくは勤操が火葬に付

されたところであるが、三代寛如もここで茶毘せられた⁽¹⁷⁾。

『伝絵』の描写はそこが茶毘所であるとともに、庶民の風葬地であったことをも示している。

存覚の『袖日記』によれば、延仁寺における寛如の葬送を取持ったのは知恩院十二代誓阿弥陀仏普観であることが知られる。おそらく知恩院には延仁寺墓地を管理する三昧聖がいたのであろう。『浄土三国仏祖伝集』⁽¹⁸⁾には法然房源空の分流をあげてその一に、「薩生法眼立三昧義、号三昧衆、今世三昧聖是也、又名御坊聖」とある。これは源空の異流というよりも中世浄土宗教団に多くの三昧聖が所属していたことを示すものと考えられよう。また、近世の史料ではあるが『東西歴覧記』によれば、洛中には行基の条目を有する火葬役人六家のほかに、「黒谷の火屋は別に役人二人之を守る」とあり、東大寺龍松院系の三昧聖⁽¹⁹⁾とは別個に、浄土宗系の三昧聖が存在している。親鸞においてもおそらく茶毘に関与した火葬の法師は延仁寺を管理する浄土宗系三昧聖ではなからうかと想像される。

茶毘図で次に注目されるのは、西本願寺本『伝絵』に、茶毘所で鉢鉦を叩き念仏を唱えているらしく、口を開けた僧侶の描かれていることである。葬列にも鉢鉦を叩く念仏僧の描かれていることは先にもふれたが、『一遍聖絵』(巻

九)にみえる如一上人茶毘の場面にも、先松明や警固の武士とともに、袴をつけ、法衣・袈裟に頭巾の衣装で鉢鉦を持った鉢叩きの僧一名が描かれている。『北野天神縁起絵巻』⁽²⁰⁾(五巻の二段)にみえる菅原道真葬送の場面にも、墓穴を掘る横で、頭巾をかぶり鉢鉦を叩く僧一名が描かれている。

平安時代末期より、念仏が鎮送咒術の咒言として貴族や庶民の葬送に用いられ、鎮魂咒術者として念仏聖が参加したことは『栄花物語』や『今昔物語集』などの記述⁽²¹⁾からもうかがえる。西本願寺本伝絵にみえる鉢叩きの念仏僧は、このような一般の葬送にみうけられる念仏僧が本願寺の葬送においても参加していたことを示すものであろう。蓮如およびそれ以後に於ける本願寺の葬送に、路念仏と三匝の役(鈴役)が登場するのは、この風習を継承したものと考えてよいのではなからうか。

二

さて次に、親鸞の原初の墳墓および初期の廟堂図に注目することとしたい。まず墳墓であるが、西本願寺本『伝絵』によれば、親鸞の墳墓は一基の笠塔婆が建てられ、それを方形の忌垣で囲った簡素なものである。親鸞の遺骨は

筥塔婆の下に埋納されたものと思われる。専修寺本もほぼ同様の図を描き、「聖人乃墓所^{ムシヨ}」と註記している。

『一遍聖絵』(卷十三)にみえる一遍の墳墓も石造五輪塔婆の周圍に忌垣をめぐらせたものであり、同じく卷七には、洛中の四条市屋に、積石の上に角柱塔婆、五輪塔婆、筥塔婆を建て、周圍に垣をめぐらせた墓所の場面がみうけられる。また河本家本『餓鬼草子』(第四・五段)にみえる墓地の情景のなかにも、風葬死体とともに、積石塚の上に仏像を祀った角柱付の厨子や角柱塔婆をたて、卒塔婆の忌垣をめぐらせている。死体、あるいは風葬骨、または火葬骨を埋土した上に、筥塔婆、五輪塔婆、角柱塔婆などを建てる風習は、平安時代末期より墳墓構築の一般的な様式であったことが知られる。

絵画資料のみならず、文獻についてみても、天台座主良源は、天祿三年、命終ののち三日以内に火葬に付し、遺骨を深さ三・四尺ばかりの穴に埋納し、その上に中陰期間中に石造塔婆を建てるよう遺言している。⁽²³⁾すでに十世紀において天台僧侶の間において、このような墳墓の構築がおこなわれていたことがうかがえる。また皇室の火葬塚も、「採^レ鋤覆^レ土、其後築^レ墓、立^三石率都婆、立^三廻釘貫^レ植^レ松、四面掘^レ溝」とあり、同様の構築をおこなったが、一

般貴族も、『榮花物語』⁽²⁵⁾や『兵範記』⁽²⁶⁾によれば、藤原氏一門の墓所のある木幡において同様の墳墓を築いている。庶民にあっても、風葬死体を火葬に付して遺骨を土中に埋め、卒塔婆を建てたことが、『宇治拾遺物語』⁽²⁷⁾にみえており、『一遍聖絵』(卷七)には、関寺前の納骨所に骨包みを差出す裸足の男と、納骨所の横に盛土し、その上に木製五輪高卒塔婆四本を立てた場面が描かれている。墓を構築する資力を持たない庶民は、念仏聖に近親者の死骨を託して供養をおこない、土中に一括して埋納し、木製の卒塔婆をたてたことがうかがえる。

親鸞の墳墓も、このような一般社会の墳墓構築の様式に準じ、近親者や門弟の資力によって営まれたものであると云えよう。

次に、文永九年吉水の地に建立された廟堂の図について検討してみたい。周知のごとく『伝絵』の描く廟堂図には三様の異った図相が伝えられている。すなわち、第一は高田専修寺本にみえるところで、六角堂内に親鸞の木像を安置し、その前面には角柱筥塔婆をたてた図であって、「聖人遺骨をおさめたまつるの廟堂是也」の註記がみえる。第二は、西本願寺本にみえるもので、六角堂内には筥塔婆のみを安置し木像のみえない図である。第三は、康永本・

弘願本などにみえるもので、六角堂内には親鸞の木像のみを安置し、笠塔婆のみえないものである。おそらく、廟堂内部の結構はこの順序で時期的に変遷したと想像されるのである。

角柱笠塔婆のみを安置する西本願寺本『伝絵』の廟堂図について、源豊宗氏は、木像がないのは、延慶二年に唯善によって親鸞の木像が持去られ、大谷の廟堂には墓標のみとなった歴史的事実をふまえて描かれたものであらうと説明せられている。⁽²⁸⁾

しかしながら、西本願寺本の詞書は何ら訂正せられることなく、「遺骨を掘渡して堂閣を立、影像を安す」とあるのであるから、絵と詞書は矛盾したまま絵巻は制作せられたということになる。西本願寺本が唯善事件を反映した廟堂図であるとするならば、なぜことさら教団の不祥事を画面に反映せしめる必要があったのであらうか。きわめて今日的な常識からするならば、あらたに木像が準備せられて安置されるまでは、図画の制作は差控えられるか、あるいは唯善事件以前の廟堂を基準として描かれるはずであらう。

きわめて大胆な臆測をするならば、鏡御影あるいは類似の親鸞肖像画が木像のかわりに堂内に掛けられていたか安置せられていたとも考えられよう。⁽²⁹⁾しかし絵巻は唯善事件

を反映して、真影のない廟堂図が描かれているのである。これは門弟をはじめ絵巻を覧る人々が、真影を描かなくとも宗教的に格別不自然の感を抱かなかったことを示すものと解釈されねばならないと思われる。廟堂そのものの持つ宗教的機能が、高田専修寺本の註記が示すごとく、まさしく親鸞遺骨の安置所であり墓所そのものであったためであらう。従って木像は、宗教的に二次的な意味をもつにすぎなかったことを示していると思われる。すなわち卒塔婆一基のみで充分に廟堂の宗教的意味を表現しえたためと考えられるのである。原初の墳墓をそのまま移転し、門弟参詣の便宜もあって、そこに覆堂あるいは鞘堂の意味において六角堂を設けたところに、初期の廟堂が持つ主要な宗教的機能があったとみてよいのではなからうかと思う。このことは六角堂、八角堂など我が国に於ける円堂建築物の示す宗教的機能そのものにかかわる問題を含んでいると思われる。

廟堂内部に、親鸞の木像のみを描く康永本、あるいは弘願本系統の絵は、覚如による本願寺院化の推進、本願寺の確立という教団史的背景が反映したものであらう。そこに廟堂の持つ宗教的意味が、「この御はかどころをあづけた⁽³⁰⁾び候て」「親鸞上人御墓所の為に⁽³¹⁾」という原初の墓所の意

識から、明確に「親鸞聖人影堂」⁽³²⁾へと変化発展した事実を示すと考えられるのである。従って、覚如による本願寺院化の運動に対応して、墓所を示す等塔婆が撤去され、門弟たちとともに永遠に生き続ける宗祖親鸞の生命を象徴する木像の持つ意味が、大きくクローズアップされてきたものと考えられる。さらに親鸞入滅以来すでに数十年を経過したという、宗祖の死そのものに時間的原点をおく、葬祭から靈祭へという、固有の宗教に根ざす靈魂昇化の觀念もその背後にあったものと考えられねばならないであろう。

三

以上、『親鸞伝絵』に描かれた親鸞の臨終・葬列・茶毘・墳墓・廟堂の場面について、それぞれ当代一般の葬制との関係に留意しつつ少しく検討を加えてみた。これを要約するに、親鸞をめぐる葬制・墓制は、中世における一般のそれと形態面においても、あるいは宗教觀念の内容においても共通性・類同性が強く、おおむね一般の葬制・墓制に準じたものであったと云えよう。

翻って、葬制に対する親鸞の姿勢をうかがうに、覚如の『改邪鈔』⁽³³⁾には、「本師聖人のおほせにはく、某親鸞眼せば賀茂河にいてうほにあたふべしと云々」とあって、

親鸞は没後の葬法に水葬を希望したと伝えられる。すなわち、遺棄に近い簡素な葬法によることを本懐としたのである。そこには臨終や葬送よりも、日常生活に於ける信仰の確立を重んじた姿勢が存在したのである。この立場はその師源空が、『没後遺誠文』⁽³⁴⁾において、「莫修三國仏写經檀施等善、唯心一向修念仏之行」あるいは、「没後寧難三自余修善三哉」とのべた精神を継承したものであろう。さらには、親鸞が賀古の沙弥教信の生活形態をみずからの生活様式の理想と仰いだと伝えられることからして、聖・沙弥と呼ばれる我が国の庶民仏教家に流れる薄葬の精神も継受したものであろう。永観の『往生拾因』⁽³⁵⁾や慶滋保胤の『日本往生極楽記』にも伝えられるごとく、沙弥教信は死後みずからを風葬して死骸を鳥獸に施与したが、時宗の開祖一遍も、「没後の事は、我が門弟におきては葬礼の儀式をととのふべからず、野にすてけだものにはどこすべし」⁽³⁶⁾と語ったとあり、死骸を遺棄して鳥獸に施与するのは庶民仏教家の本懐とするところであった。

覚如も『改邪鈔』に、親鸞の精神を説明して、「これすなはち、この肉身をかるんじで仏法の信心を本とすべきよしをあらはしますゆへなり。これをもておもふに、いよく喪葬を一大事とすべきにあらず、もとも停止すべ

し」とのべている。初期の本願寺教団に於いて、門弟の間に葬送儀礼を重視する傾向が根強く存在したことを示すとともに、それに対し覚如は信仰的教義の立場から否定の姿勢を打出しているのである。また、存覚も『破邪顕正抄』(中)⁽³⁷⁾において、葬送における引導作法を否定し、さらに「仏教にあらざるわたくしの意巧をもて六趣のつじをしめさん、あにその利益あらんや」と、仏教教理の立場から、非仏教的な死者儀礼に対する批判の姿勢を示しているのである。

このように、親鸞をはじめ、覚如、存覚において、葬制に対し、教義的立場から葬送を重視せぬ非民族宗教的とも云うべき姿勢が示されていることは、充分留意せねばならないことと思われる。しかしその姿勢は、門弟の抱く祖師や本願寺上人に対する敬慕の念もからんで、本願寺に於ける実際の葬制には充分反映せられなかったのではなかろうか。

ところで、『拾遺古徳伝』⁽³⁹⁾巻九の七段)によれば、親鸞はその師源空のために、月々四日四夜の礼讃念仏をとりおこない、追善仏事を修したと伝えられる。覚如も『最須敬重絵詞』⁽⁴⁰⁾や『存覚一期記』⁽⁴¹⁾によれば、如信や覚恵の中陰仏事を嚴重に勤修しているのである。そこにおいては、「先

師報恩謝徳のためなり」⁽⁴²⁾とのべられるごとく、報恩謝徳の行として儀礼のとりおこなわれているのが注意せられる。すなわち覚如や存覚においても、その信仰的・教義的立場とは別個に、日常生活においては必然的に伝統的な慣習の拘束下にあったのである。さらには本願寺の教団統制や布教伝道のためにも死者儀礼を無視しえなかったのであり、葬制に対する教義的意味付けを必要としたのである。存覚の『報恩記』⁽⁴³⁾や『浄土見聞集』⁽⁴⁴⁾の内容は、その事実をもっともよく示していると云えよう。

この立場は蓮如に継承せられ、新たに真宗独自の勤行作法をもちこんだ葬送・中陰儀礼をうみ出していくと考えられる。十五世紀以降、仏教各宗は葬送・中陰・年回等の葬祭および霊祭を中心に、寺壇関係を成立せしめつつ郷村のなかに定着してゆくのであるが、各宗ともそれぞれの宗祖によって確立せられた信仰と教義を保持顕揚しつつ、一方で民族的伝統を基盤とする庶民の日常的な宗教的要請にいかに対応するかが問題となったのである。本願寺においても、親鸞、覚如以来の精神的姿勢を継承しつつ、本願寺独自の儀礼を確立する必要にせまられたと思われる。

そこで次に、蓮如およびそれ以降の本願寺の葬制に於いて、教義的要素がどのようにあらわれているか、またどの

ような民俗的要素が混在し、それはまたいかなる意味をもつものであるかが検討されねばならないと思うのである。

四

本願寺八代蓮如は、明応八年三月二十五日洛東山科の南殿に於いて、齢八十五にして示寂した。『蓮如上人遺徳記』⁽⁴⁵⁾によれば、「或は終焉の時の事までも、又滅後の作法等、懇に兼て存日の間に仰置れけり」とあって、蓮如は自己の葬送・中陰等の作法を遺言したと語られている。

蓮如の門弟である空善の日記『空善記』⁽⁴⁶⁾は、明応八年二月蓮如が大坂において往生を予知してより、山科南殿において遷化するまでの消息を詳細に伝えている。⁽⁴⁷⁾さらにその後の葬送・拾骨・中陰の経過についても、遺言による遺骸拝礼の式、町蠟燭・提灯・香炉などの葬具、出棺直後の肩入れの式、葬送の参列者とその衣装、葬場での焼香・勤行の式次第、拾骨の情景、茶毘時の瑞相、中陰の期間などについてきわめて簡潔にのべている。⁽⁴⁸⁾

蓮如の葬送には空善のみならず、立会った門弟や親族が、それぞれの立場で手記を残したと考えられる。玄智の『大谷本願寺通記』巻第十一法事諸式には、「明応八年己未三月二十六日辰時。信証院宗主茶毘式⁽⁴⁹⁾出飯貝本善寺記⁽⁵⁰⁾与⁽⁵¹⁾」

紫雲録二稍有差異

として蓮如の葬送次第を掲げている。とくに飯貝本善寺の記録としてかけける部分は、『空善記』の記述や次のべる近江堅田本福寺明誓の手記と一致する点が多く、信憑性の高いものと云いうる。

祖殿 早正信偈。早念仏廻向。

仏殿 十四行偈。早念仏廻向。

路念仏 途^中無^之外門。

葬所 正信偈^{ナカク}タリ 念仏和讃^{初重無始流転ノ苦ヲステテ、二重南無阿弥陀仏ノ}

廻向ノ、三重如^{来大悲ノ恩徳}廻向。調声慶聞坊。帰後正信偈^{ナカク}讚念仏廻向。

二十七^日灰葬 正信偈早讚念仏^{初重本願力ニアヒヌレハ、二重五濁惡世ノワレラコソ、}

三重安樂浄土ニ^{イタルヒト}、早廻向。中陰三七日^レ為^レ限。

この史料によって、『空善記』に述べられないところの御影堂、阿弥陀堂での勤行次第、路念仏、葬所での勤行、灰葬勤行の次第があきらかとなるのである。

第三に注目すべき史料は、同じく蓮如の門弟であった近江堅田本福寺明誓の手記である。元禄十六年二月、光遠院恵空は『御葬礼実録集』⁽⁵²⁾と題し、歴代の葬送記・葬送関係記録をいくつか集録したが、そのなかにこの手記を、「堅田本福寺所持ノ記云、蓮如上人被^ニ仰置^ニ御葬礼ノ次第」と

して三十二ヶ条にわたり拔萃している。明誓の手記は上述の二史料よりさらに詳しく葬送の情景を伝えており、現実責任を持って葬送の場に臨まなければ記述しえないような表現も所々にみうけられるのである。

さて、右の三史料についてまず注意せねばならぬのは、葬送・中陰に真宗本来の信仰的立場が表出されていることであろう。明誓の手記は火屋について、「火屋アタラシキ事ハ不_レ有由シ堅ク仰置ル、ニ任テ、其ノ旨ニ常ノ葬所ニテ御茶毗アリ」とのべている。蓮如が自己の葬送にあたり火屋の新規造立を禁止したことは、葬礼に重きをおかぬ教義的立場を保持しつつ、本願寺法主としての權威主義を否定し、親鸞の説く同朋精神を示したものと思われる。

『空善記』に、「仰に、身をすてゝ平座にてみなと同座するは、聖人の仰に四海の信心のひとはみな兄弟と仰られたれば、われもその御ことばのごとくなり⁽⁵¹⁾」とあり、門弟と膝をまじえて接し布教に努めた姿勢が葬送儀礼に反映したものと考えられよう。九代実如、十代証如も蓮如の遺言を守り「ソウノ無常堂⁽⁵²⁾」を用いているのが注目される。

次に、葬所に於ける勤行の和讃が注意せられる。前掲の「信証院宗主茶毘式」にもみえるごとく、蓮如の葬送における葬場勤行の和讃は三首引かれており、「一云無始流転

等三首引、是蓮師遺命也、以来歴世皆用_二斯式_一」とあって、蓮如の遺言に基づくものであった。実如⁽⁵³⁾、証如⁽⁵⁴⁾、顕如⁽⁵⁵⁾の場合もこの遺言が守られ、灰葬勤行の和讃に至るまで蓮如と全く同一の和讃が用いられている。また准如⁽⁵⁶⁾、宣如⁽⁵⁷⁾、琢如⁽⁵⁸⁾などの葬送においても葬場勤行に於ける三重の和讃には必ず恩徳讃が用いられているのである。江戸時代仏光寺の葬礼においても、葬場勤行には恩徳讃一首が引かれている。ここに葬礼は仏恩報謝の行でありさらには代々の善知識に対する報恩謝徳の行であらねばならぬとする教義的意味付けが和讃の内容そのものによって示されているものと考えられる。

第三に、蓮如においては中陰期間が三七日（二十一日間）に短縮されていることが注意される。明誓の手記にも、「御中陰三七日ハカリ可_レ然由任_二被_二仰置_一旨ハ引上テ御中陰アリ、後代ニ於テハ可_レ專_二此趣_一者也」⁽⁵⁹⁾とあり、やはり遺言によるとのべている。『蓮如上人遺徳記』⁽⁶⁰⁾にも中陰期間を短縮した理由をのべて、

同廿七日遺骨をひろいて、即廿八日より仲呂十七日まで忌辰の日限をつめて念仏勤行を励し、耆闍の真文を誦誦し本式に任て五旬の中陰を致し給ふべしといへども仏事供養を要とせず、唯婦命の信心を本意と思召、存日

の時たゞ三七日ばかりその営をなすへしと仰置れし旨に
任てかくの如し

とあり、ここにも葬送・中陰よりは帰命の信心こそ大切であるとする真宗の本来的立場が示されている。蓮如以後の歴代についても、実如は大永五年二月寂、同月七日葬送、同八日拾骨、同二十六日中陰仕上げと三七日(二十一日間)に短縮し、証如も天文二十三年八月十三日寂、同二十二日葬礼、同二十五日初七日忌、九月十日尽七日忌と短縮している。さらに顕如⁽⁹²⁾、教如⁽⁹³⁾においても中陰十四日間と短縮されているのである。真宗的な姿勢が歴代に継承されているのを認めることができるのである。

以上のべたごとく、蓮如の葬送において真宗独自の勤行作法が確立してくるとともに、儀礼のなかに教義的立場も表出せられてくるのである。しかし蓮如の中陰を、「内々ハ五十日マテ御ツトメアソハシケリ」⁽⁹⁴⁾あるいは教如の場合についても、「御精進は五十日有」⁽⁹⁵⁾とあるごとく、表面的には遺言を守り教義に即した短期間の中陰がいとなまれても、中陰五十日という伝統的な服忌の期間とその觀念は容易に無視しえなかったことを示していよう。本願寺と公家・武家社会など一般社会との交流の上からも、非公式にせよ共通性をもたせざるをえなかったのであらうと考えら

れる。

五

ところで、蓮如およびそれ以後の本願寺歴代に於ける葬送・中陰儀礼について、さらに個々の儀礼を仔細に検討してみると、そこには本願寺の葬制を特色付けるきわめて特異な儀礼や、宗派的制約を超えて、一般の葬送習俗と共通する民俗的要素の強い儀礼や習俗もいくつか指摘しうるのである。すなわち、臨終仏と臨終念仏、石枕の使用、遺骸拝礼、イロ(色)の着用、藁沓・白扇の使用、棺蓋にしたためられる名号、棺覆袈裟、肩入れの式、路念仏、町蠟燭、六道蠟燭の使用、櫛一本花の使用、墓つきと殖樹、中陰の贈経、満中陰における開山厨子下への納骨などである。そこで右の項目より若干の事例をとりあげ、個々にについて少しく検討を加えてみることにしたい。⁽⁹⁶⁾

(4) 臨終仏と臨終念仏

明誓の手記は臨終の念仏について、「御臨終ノ念仏高声ナルハワロシ、ヒキ／＼ト可レ申ヨシ被ニ仰置」とあるが、『蓮如尊師行状記』⁽⁹⁷⁾はこれを受けて、「臨終仏ヲ御枕本ニ掛ケ奉リ、オノ／＼念仏」を唱えたとあり、蓮如はこの

「影像ノ本尊」に対し、「ヤガテ浄土ニ於テ真身ヲ拝シ奉ラン」とのべたと伝えられている。歴代上人をはじめ、本願寺教団において臨終仏を掛け臨終の念仏をする風習が一般的であったことがうかがえる。

室町時代は皇室においても、「御まくらがみには阿弥陀仏、ふどう尊などかけられて、ちをんじのなにがしの聖とやらん、御あとのかたにさぶらひて念仏となへ」云々とあつて、臨終仏には来迎引摂のための阿弥陀如来像の掛軸とともに、忿怒形の不動明王像も用いられ、聖による鎮魂の臨終念仏がおこなわれている。⁽⁶⁹⁾そして臨終から葬送にかけては、しばしば「声たてぬ念仏僧」⁽⁷⁰⁾が奉仕しているのである。蓮如の遺言もこのような一般社会の風習に準じたものと思われる。

また実如の臨終についても、「二日ノ晩七時ヨリ御イキサシアラク御入候テ、六ノ時分御目ヲ舞シ候間、各肝ヲツフシ申候、其時臨終仏ヲ懸被^レ申候ヘハ」とあり、蓮如継室蓮能の指示で臨終仏が持参されたが、それは「代々ノ臨終仏ノウツシ」であつたため、あらためて金鈔表補をほどこした代々の臨終仏をとり出し、長押にかけたと言われている。⁽⁷¹⁾すではやくより本願寺歴代上人専用の臨終仏が存在していたことが知られるが、さらにその模写が本願寺一

族の臨終仏として用いられていたことが知られる。証如についても、往生した小座敷の西に本尊をかけ、遺骸を頭北面西に安置し、「シハラクアリテ、リンシウノ子ンフチコレアリ、シャウシンゲゼ、タン子ンフチ百ヘン、エカウツ子ノコトク云々」とある。⁽⁷²⁾正信偈舌々、短念仏百遍、廻向という勤行が臨終の念仏としておこなわれたことがうかがわれる。

(四) 遺骸 拝 礼

蓮如の遺骸は沐浴のあと御堂において門信徒に対面せしめられた。明誓の手記はこれについて

廿六日ノ朝五時御衣メサセ、御布袈裟カケサセマイラセ、曲縁ニノセマイラセテ、本尊ニナラヘテヲキマイラセ、早ノ正信偈、早ノ念仏回向スギテ御堂へ入申シ、内陣ノ正面ニ置申サル、御門徒中ニ拝セラル、然間諸人拝申テ難^レ有又ハ御別ヲ悲ミ道俗男女声ヲアゲテ愁嘆申スコトカキリナシ、御住持ヲ始メ申、兄弟一家中ソノホカ御カイシヤクノ人々モ、嘆キ申ル、事身ノヲキ所モナカリケリ

とあり、『空善記』⁽⁷³⁾も遺言により二十五日の晩景ニ拝礼が行われたと伝えている。二度おこなわれたのであろう。

『蓮如上人遺徳記』⁽⁷⁴⁾はこの儀式を蓮如が案出した理由をのべて、

年来同行のしるし仏法のよしみなればみたくもあるべし、また見られたくも思ふなり。強に名聞にはあらず、われを見て門葉悲歎するたぐひこれあらば、如是の事を縁としても人々信をとるべき間、暫くかやうに思ふなりと仰られて

とあり、蓮如は信心獲得を第一義とする真宗本来の信仰的立場で案出し、善知識としての自己の往生の儀を門末に示すことによって、門弟が信心決定する因縁となるように意図したことがうかがわれる。

この遺骸拝礼の儀式は実如、証如、顕如をはじめその後の歴代上人にも踏襲せられて本願寺の葬制を特色付けている。実如についても、拝礼は門弟の懇望によって御堂でおこなわれ、遺骸は白小袖、白帷、直綴、布袈裟に桑ノ木の念珠をもたせ、手輿にのせ内陣正面に安置し、その面貌を照すため両脇に蠟燭を立て、開山聖人厨子の扉も開き門弟に拝礼せしめたところ⁽⁷⁵⁾。また教如についても「門下中入替く御たいめん二日被成⁽⁷⁶⁾」とみえている。

歴代上人に遺骸拝礼の式がとりおこなわれることは、「代々善知識は御開山の御名代にて御座候⁽⁷⁷⁾」とあるごと

く、本願寺教団においては、親鸞の法脈と血脈を相続する絶対的権威者としての法主の立場を葬礼において明確に示すところにその意義があったものと推察される。いづれにせよこの儀式に結縁する門弟が、遺骸を拝礼することによって、ある種の深い宗教的感動をうけたことが充分推察される。『蓮如上人遺徳記』に

抑かの面貌を見奉るに、御影聖人の尊顔に毛端ほども相違せず、しかれば万人拝し奉る輩、祖師聖人の再誕といよく敬信をいだけり

とあるごとく、善知識である本願寺法主の遷化を悲嘆するということ以上に、歴代上人が祖師の再誕であることを確認するといった特別の宗教的意味があったのではなからうかと思われる。文明六年正月二十日付の蓮如消息⁽⁷⁸⁾には、

当山へなにのころえもなきひときたりて、予に對面して、手をあはせおがめる事、もてのほかなげきおもふところなり。さらにもてたふときすがたもなし

とあって、蓮如は生前から群集する老若男女によって「生仏」として礼拝されたことがうかがわれる。それを否定する蓮如個人の意志とは別個に、門信徒のなかにはきわめて原始的な「人神」(Man-god)の觀念が意識の底辺に存在したことに注意せねばならないと思われる。

蓮如の門弟空善も夢想により蓮如を親鸞の再誕として信仰して⁽⁸⁰⁾おり、実子の実悟も法然の化身、あるいは弥陀の化身であると主張するのである。⁽⁸¹⁾蓮如の葬送に「権者入滅の瑞相」として幾多の奇蹟が語られるのも、⁽⁸²⁾蓮如が生前より仏・菩薩の化身であるが故に穢れない清浄な往生者であることを主張するものであろう。

ところで、このような宗教者の遺骸に結縁礼拝する慣習は、本願寺に限らず、はやくから民間に存在していたと考えられる。⁽⁸³⁾時代は下るが浄土宗や時宗においても認められるのであり、またはやくは平安時代に編纂せられた各種の往生伝や中世の説話文学等にも散見するところである。

『撰集抄』によれば、観尺となる遁世聖は、臨終の当日、隠遁地より洛中の富家入道なる人物の屋敷にあらわれ、「往生ヲナン遂侍ベキニテ侍レバ、誰タニモ縁ヲ広ク結ビオカン」と語って往生したとあり、⁽⁸⁴⁾同じく洛北の白河に庵を結んだ念仏聖の往生には、「アケニシカバ、人雲霞ノコトク走集テ、往生人トテ結縁ラジシ侍リケル」とある。⁽⁸⁵⁾庶民は聖の往生に結縁することによって、自己の往生をも確実ならしめようとしたものと考えられる。中世においてはそれが一種の「見せ物」的傾向を帯びていたことに注意を払う必要があろう。

本願寺歴代人に於ける遺骸礼の式も、このような一般社会の宗教的慣習のなかで考えられねばならないであらう。全く蓮如の独創になるものであるというよりは、蓮如はすでに広く存在した類似の慣習をふまえつつ、あらたに真宗独自の意味付けをなして葬礼にとり入れたものとみなしてよいであらう。

(イ) 棺 覆 袈 裟

門弟との対面を終えた蓮如の遺骸は入棺の儀がおこなわれ、ついで板輿にのせ、まず御影堂に安置して勤行のあと、阿弥陀堂へ移し、十四行偈・早念仏、廻向の出棺勤行がおこなわれた。この棺について明誓の手記は、

御棺ノ上ニ七条ヲカケ可^{*}レ申キ分ニテ候シカトモ、見失ハル、アヒタ俄ニ絹ヲ用意アリテカケ申サル、也、已後ハ七条ヲカケ可^{*}レ被^{*}レ申也

とのべており、以前から棺覆袈裟の風習の存在したことが知られる。実如についても、「御棺ヲハ、御影堂内陣ノ拭板正面ノ際キワニオカル。七帖ノ袈裟ヲカケラル」とあり、⁽⁸⁶⁾歴代人や本願寺一族の葬礼に広く認められる。顕如においては「黒キ七条袈裟」を打掛けたとみえている。⁽⁸⁷⁾

寛永七年に書きとめられた『葬礼之次第』⁽⁸⁸⁾にも、

入棺以後、下ニハタ、ミノ面一枚二ツニ折テシキ可申、ウエニハ九条ノ袈裟、或ハ七条ノ袈裟又ハ青袈裟ナリトモオホヒテラクヘキナリ

とあり、末寺に於ても棺に袈裟は必ず掛けるべきものとされていたことがうかがえる。

蓮如の場合は、七条袈裟を掛けるべきところを紛失したので生絹を掛けて代用としたのであるが、それが本来の棺覆であることは、『吉事略儀⁽⁹⁶⁾』に天皇の御棺覆について、

「生絹四幅縫三合之。上下一尺許垂」之とあり、生絹であったことにもうかがえる。『法然上人絵⁽⁹⁷⁾』にも棺に白布をかけた葬列が描かれており、現今の葬送習俗にも棺に白木綿を巻きつける棺巻きの風習がみられ、さらには、生前に着用した衣類を死骸の上に逆さにかける「逆さ着物」を棺にかける「棺かけ着物」⁽⁹⁸⁾の習俗が注意される。

天皇の葬送においても尊骸の上には「アハセノ御ゾ」⁽⁹⁹⁾をかけたが、さらにその上に梵字の書かれた野草衣を覆い土砂を散ずるのである。この野草衣は「ヒキヲホヒ」⁽⁹⁴⁾とも呼ばれており引覆曼荼羅⁽⁹⁵⁾であった。これは「逆さ着物」の習俗の仏教化とみられよう。

大町如道の「愚闇記返札」⁽⁹⁶⁾には、異闇記に「踊躍衆綱衣ヲ死人ノ上ニ引覆事」とあって、時來の用いた綱衣(阿弥

衣)を初期真宗教団においても一般に引覆や棺覆としたことが推察される。五来重教授によれば、真宗高田派においては、これを野袈裟と称し村の共有堂に置いて棺掛としたこと、また伊勢三日市には、真慧法印自筆の明応九年八月廿三日書の野袈裟が表装せられ残存していることを指摘せられて⁽⁹⁷⁾いる。逆さ着物の習俗が仏教化して棺覆袈裟の風習をうみ出し、袈裟に一種の呪力を認め、それによって死者の怖れを遠ざけることを目的としたことが推察される。

棺覆袈裟と同様の宗教的意味を持つものとして棺に納められる経帷子⁽⁹⁸⁾や各種の入棺文⁽⁹⁹⁾、あるいは本願寺歴代上人の棺蓋に次代の法主によってしたためられる三行の六字名号⁽¹⁰⁰⁾などもあわせて注意されねばならないのである。恵空もこの棺覆袈裟に注意を払っており、『叢林集』⁽¹⁰¹⁾に、「屍を物にとらるゝと云ふ事、京辺には不聞、遠国には今もある事とぞ」とのべ、「今の俗、棺の上に刀を置くことあるは此義也」と、魔除けとしての刀物を用いる風習にふれ、さらに「事尚不止者、以袈裟二棺を覆護すべし」と袈裟の呪力で死者を保護するためのものと説明している。そこには本来、死者の怖れを遠ざけるためという鎮魂の觀念から死体を保護するためであるとのべるように、死体や靈魂に対する觀念の変化が認められるのであるが、いずれに

せよ、宗学者も棺覆袈裟のもつ呪術的な意味をのべている
点に留意せねばならないと思う。

(二) 路 念 仏

蓮如の葬送は出棺勤行のあと親族による肩入れの式を行
い葬列をととのえ茶毘所に向うのであるが、その間、二度
にわたり路念仏の詠唱がおこなわれている。すなわち、明
誓の手記に

大門ノ外ヨリ時念仏始ル、外ノクギヌキマテアリ、道
ノ程ハ无^レ之六町ノ道左右ニ白蠟燭^{ソト}二十四挺ツ、立ラル、
六町ノ口ヨリ時念仏始マル也

とあり、出棺直後と葬場の近辺との二度詠唱されている。

路念仏は、周知のごとく、今日においても真宗の葬礼に
おこなわれており、葬場への道行に鈴を打って詠唱される
南無阿弥陀仏四句を一節とする念仏である。

実如の場合についても、『実如上人闇維中陰録』⁽¹⁰²⁾に、阿

弥陀堂の前の門より内の大番屋までと、葬場の近く町蠟燭
のきわより火屋までの二度おこなったとあり、はじめに三
匝が打たれ、「時念仏一反ツ、ニテ鈴一丁ツ、打也^{四反四}
准也^{打は一}」と、念仏一句ごとに鈴を一打したことがみえている。

『証如上人御往生日記』⁽¹⁰³⁾は「時念仏^{トキ}」と振仮名をしている

が、葬場では、「ハリコシカマノウヘ、カキスユルマデ」
唱えたとみえている。願如の場合においても「道行路念
仏⁽¹⁰⁴⁾」とあって、出棺直後、道中一回、火屋の一町先より火
屋までの三度にわたって唱えたとあり、鈴の役は堺の真宗
寺、助音は二十人とのべている。路念仏は本願寺の葬礼に
おいて葬送行進曲および火屋入りの念仏としておこなわれ
たことがうかがわれるのである。

寛永七年の『葬礼之次第』⁽¹⁰⁵⁾にも、「路念仏ノ間ハシツカ
ニアユム、火屋ノキハマテ早ク止メタルハワロシ」とあ
り、鈴の打ち方についても三匝にはじまり、「念仏一行^{シツ}
鈴一ツ宛、合テ鈴四ツナリ、如此ナンヘンモ打ツ、打納ム
ルトキハ四行メノ念仏ノトキ一ツ打ズシテヲクナリ」との
べ、三匝の打様も図示している。今日のそれと全く異ると
ころはないのである。

ところで、『本願寺作法之次第』は、路念仏について次
のごとくのべている。⁽¹⁰⁶⁾

葬礼の時道中にて申念仏をば時念仏と云べし。四反か
へし申間、これを四反返と云はわろし。四反返とは節又
別なりと心得べし

路念仏は念仏四反を一節として繰返すために、はやくか
ら「四反返し」とよばれていたことが知られる。それとは

全く別個に本願寺で実如のときより勤行に用いられた四反返念仏⁽¹⁰⁷⁾(六遍返念仏を短縮したもの)との名称上での混乱をさけるために、葬送に用いる四反返し念仏は区別して路(時)念仏と呼ばれたことが知られる。このように、本願寺の四反返念仏とは曲節が全く別個で且つ四反と呼ばれた葬送の念仏とあるのは、これが六斎念仏の「四遍」の曲に由来するものであったからと考えられる。

すでに五来重教授によってあきらかにせられたごとく、葬送における「四遍」念仏とは、棺前で唱えられ、声明的要素と朗詠調がよく調和した六斎念仏の「四遍」の曲であり、南無阿弥陀仏四句を一節とするものである。さらにこれに下しがつき三拍子の行進曲風の曲が「白舞」の曲であり、葬式の門念仏や盆の棚経あるいは墓地までの葬送行進曲として用いられるとせられている。

室町時代において、六斎念仏が葬送の念仏として用いられたことは、『空也上人絵詞伝』⁽¹⁰⁸⁾に、空也が松尾の明神から法衆の布施として鰯口と太鼓をさずかったとのべ、

上人歓喜かぎりなし、それより国々在々所々に入て、毎月斎日ごとに太鼓鐘をたたき念仏唱へ衆生を勧め玉ひて、往生する人のある時ハ太鼓鐘をたゞきて念仏申す、有縁無縁の弔をなしたまふなり。是に依て俗呼て六斎念

仏といひ伝へたり。

とあることによつてうかがわれ、空也を祖師とあおぐ空也僧が、六斎念仏を葬送の念仏として民間に普及せしめていたことが推察される。『孝明天皇御焼香列卷』⁽¹¹⁾には、慶応二年孝明天皇の中陰法要に京都上鳥羽の橋上六斎講が無常鉦を打ち六斎念仏を修行し、空也堂末派の出雲国の空也僧が、御法事堂前で花籠を振りつつ歓喜踊躍念仏をおこなったとあり、江戸時代末期においても六斎念仏が死者儀礼に用いられていたことが示されている。

また、路念仏に附随する三匝も、本来は鉦の乱打によつて死霊を威嚇する鎮送の呪術に発するものと考えられよう。

このように、六斎念仏の流れに属する民俗的念仏が、蓮如の時代において、一般の葬送と共通性をもたせつつ、本願寺の葬送における路念仏としてとり入れられ、真宗的な勤行作法の一環として、形式化しつつもくみこまれてきたのである。⁽¹¹⁾報恩講の坂東念仏や大念仏の残存である顕智踊などとともに、路念仏は真宗教団と民俗的念仏との関係を示す一例として注意してよいと思われる。

蓮如の葬送で、路念仏とともに注意すべきは町蠟燭の使用であろう。すでに先掲の路念仏についての明誓の手記にうかがわれるごとく、火屋まで六町の道の左右に白蠟燭二十四挺ずつをたてたのであるが、さらに明誓の手記は、「火屋ノスミ／＼ニ蠟燭四挺立、イツレモ蠟燭ハ白也」とあって、火屋の四隅にも一挺ずつ立てられていたことが知られる。『空善記』⁽¹³⁾によれば、これら蠟燭の準備責任者は空善であった。実如の葬送においても、町蠟燭四十八挺と火屋の四隅及び卓の脇に各一挺、計五十四挺が用いられている。⁽¹⁴⁾『証如上人御往生日記』⁽¹⁵⁾にも、町蠟燭四十八挺をたて、腰切に竹で垣を結び、それに町蠟燭をともしたとある。

寛永七年の『葬礼之次第』⁽¹⁶⁾は町蠟燭について

町蠟燭モ葬礼ノ時ハカリ可立、四十八挺、三十六挺、二十四挺処ニヨリ人ニヨルヘシ、右ノ外ニ火屋ノ四方ノ角ノ柱ノキハ尺ハカリヲヒテ一挺ツ、又前卓ノサキニ左右ニ一挺ツ、ナリ、此六挺ヲ俗ニ六道ト申ナラハスナリ、町蠟燭ハ火屋ヨリ一町モ一町半モ近所ヨリ立ハシメ一間ホトツ、アヒタオキ相計可立ナリ

とあり、一般門末の葬送にも使用されていたが、とくに火屋の四隅と前卓の両脇の計六挺の蠟燭を六道蠟燭と呼んだ

ことが知られる。六道蠟燭の名称は准如の葬送記⁽¹⁷⁾にもみえているが、町蠟燭がいずれも六の倍数であることは、これが葬場や墓地を固める六道蠟燭の発展であることを示している。六道蠟燭は今日でも墓地入口の六地藏の前や辻などに立てられ、墓地や辻々を固めて死霊の帰り来るのを防ぐ呪術となっている。⁽¹⁸⁾

細川幽斎の葬送記には、「垣の外はろうそくを竝立て、辻堅の諸士一間に一人づゝ鎚を持せ、扈從一人をめしぐす」とあって、一般に室町時代の葬送に辻蠟燭が用いられていたことが知られ、死者がその火に導かれて他界へ趣くとともに、再び現世に帰り来るのを防ぐ呪術の意味をもっていたことを示している。

なお本願寺歴代の葬送には、葬列に四基の提灯が必ず参加している。⁽¹⁹⁾これも葬列の照明としてあるのではなく、葬列の先松明とともに他界へ死者を導く火としての意味をもつものとして併せて注意されねばならないと思われる。

む す び

以上、本願寺の葬制について、開祖親鸞および八代蓮如の場合を中心に、真宗の信仰的教義的立場と民俗的な要素のかかわりかたに留意しつつ、一般の葬送習俗との関係に

において若干考察を試みてみた。

親鸞、覚如、存覚においては、真宗本来の教義的立場から、葬送儀礼よりも信心の沙汰こそ大切にすべきであるとする主張が認められるのであるが、親鸞をめぐる現実の葬送儀礼や墓制においては、形態的にも觀念的にも、民族的伝統を保持する一般の葬制と同一の基盤に立脚したものであったと考えられるのである。

さらに蓮如においては前代以来の教義的姿勢を継承しつつ葬送儀礼において真宗独自の作法が定められ、葬送儀礼も報恩謝徳の行であるとする教義的意味付けがなされ、その姿勢が葬送・中陰儀礼の内容そのものに反映せられ実行されているのを認めることができるのである。而して以後の本願寺の葬送・中陰儀礼は蓮如の立場を基準として、ほぼ同一の形式を保ちつつ踏襲せられてゆくのである。

しかしまた、蓮如を中心とした本願寺の葬制を構成する個々の儀礼や習俗に注目すると、親鸞をめぐる葬制において認められたと同じく、そこには教義的制約を超越し、一般の葬送習俗と密接な関係をもつ儀礼や習俗がかなりみうけられるのであり、民俗的要素が混在しているのである。

親鸞の場合についても、蓮如を中心とする歴代上人の場合についても、一般社会の葬制と、表面的な形態上の相違は

あるとしても、概して共通した要素の多いものであると云いえるように思う。葬送習俗の持つ伝承性、普遍性、拘束力の強さが示されていると思われるが、そこに又、民間宗教としての真宗の庶民性も見出せるように思える。

しかしながら、一般の葬送習俗と共通性を持たせながらも、「四門くぐり」のごとき呪術的意味が強く認められる習俗は仏教にあらざるものとしてしりぞけ、⁽¹²⁾ 引導作法や葬送儀礼における宗教者の呪術的姿勢は自力回向的なものとして排除してゆくのであり、教義的指導によって脱落する習俗も存在するのである。このようなところに民俗に対する真宗独自の対応関係の一端があらわれているとみてよいであろう。

註

(1) 新編真宗大系 第十七卷所収。

(2) 日本書紀 朱鳥元年十二月乙酉条。

(3) 本願寺歴代の葬礼に於ける民俗的要素については、拙稿「本願寺歴代の葬礼について」(『真宗研究』第十四輯)に於いて若干指摘した。

(4) 『親鸞伝絵』のほか、高田専修寺本『教行信証』奥書(願智筆)、「恵信尼消息」第三通(弘長三年二月十日付)など。

(5) 西本願寺蔵『教行信証』化身土巻識語。日下無倫著『経説親鸞伝絵』一八〇・一八一頁参照。

- (6) 『親鸞伝絵』の諸本は、『日本絵巻物全集』第二十巻「善信聖人絵・慕婦絵」(角川書店刊)のほか複製写真版を参照した。
- (7) 赤松俊秀博士「専修寺本『親鸞伝絵』について」、「親鸞聖人伝絵諸本について」(同著『純鎌倉仏教の研究』所収)。
- (8) 『真宗聖教全書』三 列祖部所収。
- (9) 同右
- (10) 藤島達朗教授著『恵信尼公』五五頁。
- (11) 『最須敬重絵詞』巻七、第二十八段。
- (12) 「恵信尼消息」第三通(弘長三年二月十日付)。
- (13) 「新編真宗大系」第十八巻 史伝部上所収。
- (14) 『日本絵巻物全集』第十巻(角川書店刊)
- (15) 巻第廿八 「左大臣御説経所僧醉し葺死語第十七」。
- (16) 『統遍照発揮性靈集補闕抄』巻第十「故贈正勤操大徳影讃并序」に、「茶毗東山鳥部南麓」とある。
- (17) 『存覚上人袖日記』(『統真宗大系』第十五巻所収)。
- (18) 『大日本仏教全書』第一〇七巻所収。
- (19) 堀一郎博士著「我が国民間信仰史の研究」(宗教史編、第十一編第一章第三節「東大寺系三昧聖関係文書に見られる組織と勧進聖との関係」を参照の事。
- (20) 『日本絵巻物全集』(角川書店刊)第八巻。
- (21) 五采重教授「一遍と高野・熊野および踊念仏」(角川書店刊『日本絵巻物全集』第一〇巻所収)
- (22) 『栄花物語』巻第廿五「みねの月」に、「御先に僧ばかり先だてて、阿弥陀の聖の南無阿弥陀仏と、くもくさう遙に声うちあげたれば、さばかり悲しき事の催しなり」(小
- 一条院女御寛子葬送の条)、同巻第廿六「楚王のゆめ」に、「御さきに火ともしたる人など、すべて二三十人の程の人の装束は皆同じ様にしたり。(中略)御念仏の僧ども、山方・奈良方・さるべき所へ、数知らず群れ参りこむ」(東宮妃尚侍藤原嬪子葬送の条)、『今昔物語集』巻廿七、於三播磨国印南野二殺二野猪二語第卅六に、「多ノ人多ノ火共ヲ燃シ烈テ。僧共ナド数金ヲ打チ念仏ヲ唱ヘ、只ノ人共モ多クシテ来ル也ケリ。漸ク近ク来ルヲ見レバ、早く葬送也ケリト見ルニ、同巻廿九 摂津国来三小寺寺二盗二鐘語第十七にも念仏を唱え鉦を叩いて葬る情景をのべている。
- (23) 「天台座良源遺告」(『平安遺文』第二卷三〇五号)。
- (24) 『吉事略儀』(『群書類従』巻第五百三十二)。
- (25) 巻第十五「うたがひ」に、「真実の御身を斂められ給へるこの山には、ただ標ばかりの石の卒都婆一本ばかり立てれば」とある。
- (26) 仁安二年七月廿七日条。
- (27) 巻第二「清徳聖きとく」の事。
- (28) 源豊宗氏「親鸞聖人伝絵の研究」(角川書店刊『日本絵巻物全集』第二十巻所収)。
- (29) 赤松俊秀博士は、「親鸞像について」(『鏡御影の賛について』(同著『鎌倉仏教の研究』所収)の論文において、鏡御影は廟堂内部に安置せられた親鸞木像胎内に納められていたものであると推定せられている。唯善事件によって鏡御影が発見せられ覚如の手に帰し掛軸として修理がなされたとするならば、木像の代用として堂内に掛けられた可能性も考えられよう。
- (30) 高田専修寺蔵、教念・顯智宛覚信尼寄進状(建治三年十

一月七日付『統真宗大系』第十五卷所載)。

- (31) 本願寺文書『大谷屋地手継所持目録』(同右所載)。
- (32) 西本願寺蔵、正安四年二月十日付の院宣(同右所載)。
- (33) 註(8)に同じ。
- (34) 『法然上人全集』所収。
- (35) 『浄土宗全書』第十五卷所収。
- (36) 『一遍聖絵』第十二。
- (37) 註(8)に同じ。
- (38) 『改邪鈔』に、「つねの御持言にはわれはこれ賀古の教信沙弥この沙弥の様禪林の永観の定なりと云云。」とある。
- (39) 註(8)に同じ。
- (40) 卷六の第廿二段。
- (41) 四十二歳元弘元年条。六十二歳観応二年条等。
- (42) 『拾遺古徳伝』卷九。
- (43) 註(8)に同じ。「報恩謝徳は衆善のみなもととなり、(中略)死せん後には追善を本として報恩のつとめをいたすべし」とある。
- (44) (45) 註(8)に同じ。
- (46) 稲葉昌丸編『蓮如上人行実』による。
- (47) 同右123~143。
- (48) 同右144~150。
- (49) 『真宗全書』史伝部所収。
- (50) 大谷大学図書館蔵 享保十六年義空書写本に依る。三十二ヶ条を抜萃した末尾に、「已上略出也、明誓ノ自筆本福寺ヨリ借テ写ス」とある。なお、『真宗全書』註疏部所収の『蓮如尊師行状記』(著者未詳)の「御葬礼儀式」の項は、この明誓の手記によったものであることが内容より判

明する。

- (51) 『蓮如上人行実』93。
- (52) 大谷大学図書館蔵『証如上人御往生日記』(長福寺慶秀手日記)影写本。慶秀日記は恵空の『御葬礼実録集』にも収められている。
- (53) 本記は紫雲録抄出のあとに記されている。
- (54) 実如の葬送記としては、『実如上人闍維中陰録』(真宗全書雑部所収)がある。
- (55) 証如の葬送記は註(52)のほか、大谷大学図書館所蔵の粟津家記録にも、『証如上人御遷化日記』があり、中陰の記録が詳しい。
- (56) 顕如の葬送記は、大谷大学図書館所蔵の粟津家記録に、『顕如上人御遷化記』があり、『祖門舊事紀残篇』(真宗全書雑部所収)にも「信楽院顕如上人御往生記」を収めている。『宇野新蔵覚書』(新編真宗大系第十九卷)にも葬送の記事がみえる。
- (57) 大谷大学図書館所蔵粟津家記録に収める『准如上人遷化之記』。
- (58) 宣如の葬送記は同右粟津家記録に、『宣如上人御遷化記』があり、和讃については、恵空の『御葬礼実録集』(義空書写本、註(50)参照)に記録している。
- (59) 『球如上人御遷化之記』(大谷大学図書館蔵、粟津家記録所収)。
- (60) 『明暦二年仏光寺葬礼之儀式』(大谷大学図書館蔵、粟津家記録所収)。
- (61) 註(8)に同じ。
- (62)(63) 『宇野新蔵覚書』。

(64) 恵空『御葬礼実録集』所引の本福寺明誓手記、註(50)参照。

(65) 註(62)(63)に同じ。

(66) これら項目のうち、一部のものについては、註(8)にあげた拙稿に史料を抜萃例示した。

(67) 註(50)参照。

(68) 『山賤記』(群書類従巻第五百十八)

(69) 臨終には周知のごとく、善知識としての念仏聖のほかに持経者・験者も参加した。『孝養集』(下)には、「次に病者の息絶て後可し有様は、尚尚閑にして善知識、各仏言大日の真言を満よ。有験の人油断する事なかれ、殊に念力を致して守るべき也。又合敬をせば、余の知識にせさせて、二時も三時も有験の人は立去るべからず。さて不動明王烏瑟沙摩明王を其辺りに懸て後可し立去也。」とある。験者と不動明王絵像のもつ鎮魂呪術の意味が汲みとれる。

(70) 『山の霞』(群書類従巻第五百十八)、『將軍義尚公薨逝記』(同上・巻第五百九十一)。

(71) 註(54)に同じ。

(72) 註(52)に同じ。

(73) 『蓮如上人行実』145。

(74) 註(8)に同じ。

(75) 註(54)に同じ。

(76) 註(62)(63)に同じ。

(77) 『栄玄記』(『蓮如上人行実』11)。

(78) 稲葉昌九編『蓮如上人遺文』諸文集51。

(79) 「人神」の觀念については、堀一郎博士前掲書第十三編「民間信仰に於ける「人神」の觀念と宗教的遊行者の原初

的性格と機能」参照。

(80) 『空善記』(『蓮如上人行実』62)。

(81) 『実悟旧記』(同右41)、『実悟記』(同右43)。

(81) 『蓮如上人遺徳記』、『空善記』、『実悟記』等にみえる。

(82) 『緇白往生伝』巻中(『純浄土宗全書所収』)に、摂州桑津見性寺信譽について、「貞享三年四月五日也、迄至三十五日中、乗三遺体於椅子。令三參詣諸人拜之矣」とある。また日野西真定氏の御教示によれば、島根大学教授河野憲善氏からの教示によるものであるがとして、遊行六十一代藤沢四十四代尊覚上人は明治三十六年六月二十八日入滅したがその時、旅姿、草鞋ばきにて正装せしめ、椅子に坐せしめて大衆に結縁せしめたという。

(83) 巻第二の六 観釈聖人往生ノ事、『大日本仏教全書』所収)

(84) 同巻第三の一 正直房往生ノ事。

(85) 聖の往生に結縁するのは、本来聖が、大衆滅罪の苦行者であったためと思われる。拙稿「本朝法華験記にあらわれた持経者について」(大谷史学第十一号所収)「往生伝にあらわれた聖について」(印度学仏教学研究第十五巻第二号所収)参照。

(86) 註(54)に同じ。

(87) 註(56)にあげた「信楽院頭如上人御往生記」。

(88) 大谷大学図書館所蔵。奥書に、

右此本者性応寺殿ヨリ借令書写畢

千時寛永七稔三月上旬書之潮声山海原本龍寺常住物

右者当国経行之時寓本龍寺十有八日則其写也 千時寛延

三庚午歳霜月晦日

- (89) 『群書類従』巻第五百二十二。
 (90) 第十三巻にみえる南都興福寺古年童某の葬送場面。
 (91) 『古事類苑』礼式部二十二葬礼四所引の豊永郷葬事略記には、「棺は桶もあり、四角なる座棺もあり、六角八角おもひ／＼にて又常の如き伏棺もたまはあれども、(中略)上に著物など覆へるを、他所にては出棺の時身近き女取納る事なるが、此郷にては墓所まで覆ひ行く」とある。
- (92) 『吉事次第』(群書類従巻第五百二十一)。
 (93) 『吉事略儀』(同じ)。
 (94) 註(92)に同じ。
 (95) 註(93)に同じ。
 (96) 越前専照寺藏。
 (97) 註(21)に同じ。
 (98) 文献による一例をあげると『大乘院寺社雜事記』明応三年三月十七日条には、「御帷之随求タラニ書之、三百文下行之」とあり、尋尊は智慧光院新門主の葬送に随求陀羅尼を書いた帷子をあつらえ、同十八日の入棺時にこれを納めている。
- (99) 寛文七年刊行の『増補分類無縁雙紙』巻八にあげる禪宗の入棺文を例示すると、「出離生死、入住涅槃、寂滅為衆究竟常住」である。
- (100) 蓮如の場合はあきらかでないが、『実如上人闍維中陰録』には、「棺蓋名号ハ、若子ノ御手ヲ取ラレ、土呂殿アソハサセラレ候也。草字ニ三反」とある。
- (101) 註(1)に同じ。
 (102) 『真宗全書』雑部所収。
 (103) 註(52)に同じ。
- (104) 註(56)にあげた「信楽院頭如上人御往生記」
 (105) 註(88)に同じ。
 (106) 『蓮如上人行実』535。
 (107) 『本願寺作法之次第』(『蓮如上人行実』517、518)、『空善記』(同上137)。「行実」518に、「実如上人の御時四反がへしと申勤、いまの六反がへしより二反みじかくはかせ御入候つると申候(中略)六反がへしのかずの少なき物にて候とぞ申されける」。
- (108) 五来重教授「融通念仏・大念仏および六斎念仏」(大谷大学研究年報第十集所載)。
 (109) 仏教大学民間念仏研究会編『民間念仏信仰の研究』資料編に所収。
 (110) 清涼寺本『融通念仏縁起絵巻』上巻第三段大原での名帳入会の場面に禿髪で鹿皮を着して鹿杖を持ち胸に打鉦をさげ裸足の空也僧がみえ『法然上人絵伝』第十七巻真如堂における聖覚法印説法の場面にも鹿杖、坊主頭で法衣を着し胸に鉦をさげた空也僧がみえる。六波羅密寺藏重文の空也上人像とともに中世に於ける空也僧の代表例としてあげられる。
- (111) 京都空也堂極楽院藏。堀一郎博士著『空也』(吉川弘文館刊人物叢書)にも写真と添書きの一部があげられているが誤記脱字がある。本論所引の部分を左に掲げる。
 雑色十人金銀太鼓四
 鉦六挺
 四ツ足門内江進左右ニ立
 御焼香前無常鉦ヲ打六斎念仏修行 御前駐於泉涌寺務之上鳥羽橋上講

(絵図)

花籠素袍四人

御法事堂前左右二立歎喜踊躍念仏中振之花ヲ散ス

諸国末派 当番之者勤之

輪番出雲国中末派

(112) 五来重教授「伊勢三日市の「おんない」と真宗高田派の

大念仏」(高田学報第四十八輯) 参照。

(113) 『蓮如上人行実』¹⁴⁶。

(114) 註(45)に同じ。

(115) 註(52)に同じ。

(116) 註(88)に同じ。

(117) 註(57)に同じ。

(118) 『幽斎尊翁御葬礼記』(『群書類従』巻第五百二十一)。

(119) 蓮如の場合について『空善記』は、「花ハ紙、ケソクハ

十二合。提燈ハアトサキ四、花瓶香炉ミナノ下間儼ノ十

(120) 『寛文十一年琢如上人御葬礼御列書』(大谷大学図書館

蔵、粟津家記録所収)に、「松明火番老人替役衰衣」とみえ

る。『仏光寺葬礼之儀式』(同上所収)にも、「松明一本五六

人荷テ」とある。大きなものであったらしい。註(118)に

示した幽斎の葬送記にも「一番に烏帽子、白張をきたる者

六人にて本炬をかたげて来る。其様わらをつかね、丸竹の

すにて巻、白キ布にて包ミ所々を同敷布にていわへ、長サ

孝丈計也」とみえる。

(121) 『叢林集』巻七に、「葬所の四方に四の鳥居を立てて、

各々額を懸く、是れを四門の額と云ふ也。(中略)是れは

他家にあり(中略)当家には無き事也。」とあり、管見で

(122)

は現在も真宗門徒のあいだでは習俗としてみかけない。

引導作法の否定が存覚にみけうられることは本論で指摘

したが、『叢林集』巻七にも、「引導と云ふ事、他家に有

之。(中略)当家平生業成の宗、何ぞ臨終の引導と云ふ事

あらんや」とのべている。儀礼を執行する僧侶についても

同巻七に、「然るに僧侶種々の義を含み構へ、深秘ありげ

に思ひ合へる条、甚不_レ可_レ然也、導師の観念行法の力に依

りて、亡者解脱すと云ふ事を聞きて、其を羨みて、無味に

葬するをあさましく思ひは多て習無き子細を含まん事、言

語道断也」とある。

(本学助手・国史学)

訂 正

本誌前号(第四九卷二号)の柏原祐泉「鈴木正三の庶民教化」中、著者の申出により左の如く訂正いたしました。

(一頁上段七—八行目)

(天正七年—元禄十六年 一五七九—一七〇三)

→(天正七年—明暦元年 一五七九—一六五五)

(五頁上段三—四行目)

露皇されだす寛文—元禄期 → 露皇されだす時期